

Harvey Cox

Abstract – This is the Italian translation of Harvey Cox's new (2013) Introduction to *The Secular City* (1965). Herein Cox discusses his book's strengths and weaknesses with the benefit of hindsight. In particular, he weighs its main claims against what he calls the «second coming» of the secularization debate. To begin with, he discusses the similarities and differences of his earlier take on the issue with the positions taken later by Charles Taylor in his influential *A Secular Age* (2007). While appreciating Taylor's erudition and irenic style, Cox distances himself from his exclusive focus on Latin Christendom and western modernity and his neglecting the colonial history. He argues, then, for a plural understanding of both religion and secularity, given that there are now multiple ways of being secular, carrying with them different modes of incorporating the religions of the culture in which they emerge. It is now time to recognize the validity of other paths to God and secularism. In conclusion, Cox acknowledges that his original emphasis on urbanization as a motor of secularization was exaggerated. There is no direct link between the city and the secular. Still, urbanization remains an inescapable reality on our globe and cities will provide the context for an emerging multicultural world. But the right name for this place is not so much «technopolis» as «cosmopolis»: a place where strangers meet and that cannot be either entirely secular or completely sacred. On the contrary, it ought to be a place where both the sacred and the profane jostle and interact.

Ogni aspirante autore spera che il libro a cui sta lavorando venga letto da migliaia di persone, ma segretamente si chiede se mai verrà letto da qualcuno. Quando la casa editrice Macmillan pubblicò *The Secular City* nel 1965, dopo che il manoscritto era stato rifiutato da diversi altri editori, io non facevo eccezione alla regola. Potete perciò immaginare la mia felicità e sorpresa quando il libro andò più volte in ristampa, divenne un *best seller* internazionale, fu tradotto in quattordici lingue e alla fine raggiunse quasi un milione di lettori. Non solo: gli furono dedicati numeri monografici di riviste e io ricevetti inviti a recarmi in luoghi esotici per parlarne, difenderlo dai suoi critici (e ce ne furono in abbondanza!) o elaborare ulteriormente il mio ragionamento. Nel 1990 ne venne pubblicata un'edizione speciale in occasione del venticinque-

Pubblichiamo qui in traduzione italiana l'introduzione alla nuova edizione di *The Secular City* (Princeton 2013, pp. XI-XXXIX). Ringraziamo Harvey Cox per aver autorizzato la pubblicazione del testo. Traduzione di Paolo Costa.

simo anniversario. Oggi, dopo quasi mezzo secolo, continuano a uscire nuove traduzioni del libro, o di parti di esso, le più recenti in cinese e in bulgaro. Tutto mi sembra ancora francamente stupefacente.

Con il senno di poi, le prospettive del libro non apparivano poi così promettenti. Lo scrissi di ritorno da un intenso anno di studio e insegnamento a Berlino e il testo era zeppo di riferimenti a studiosi come Friedrich Gogarten, Alfons Auer e Gerhard Ebeling, autori sconosciuti alla maggioranza delle persone. In un’America ancora molto religiosa io attingevo a piene mani alle tesi di Dietrich Bonhoeffer circa il bisogno di un’interpretazione «non religiosa» del vangelo per «parlare di Dio in maniera secolare». Sostenevo poi che la secolarizzazione aveva molti aspetti positivi e che i suoi elementi fondamentali erano di derivazione biblica. Tutto sommato sembrava un’impresa piuttosto improbabile, persino donchisottesca. Ma allora perché il libro ebbe un’eco così ampia?

Penso che la risposta sia triplice: la forza d’attrazione del tema al centro del libro, il piccolo clamore che suscitò e una tempistica fortunata. Cominciamo dal tema. Il punto di partenza del mio ragionamento era che noi incontriamo Dio non solo nella religione o nella storia della Chiesa, ma in ogni aspetto della vita, compresa la politica e la cultura. Mi ricollegavo agli antichi israeliti che non incontravano Dio nei miti o nella natura ma negli eventi storici, sconfitte comprese. Perciò il titolo del mio libro sarebbe dovuto essere originariamente *Dio nella città secolare*, ma il mio *editor* scosse la testa: la sua opinione era che avrebbe venduto più copie se si fosse intitolato semplicemente *La città secolare*. Avevo i miei dubbi, ma acconsentii malgrado la mia iniziale riluttanza. Era il mio primo libro e speravo che qualcuno – chiunque esso fosse – lo leggesse. L’*editor* aveva probabilmente ragione, ma il titolo abbreviato, privo della parola «Dio» spinse alcuni critici ad accostarmi erroneamente al gruppo dei cosiddetti teologi della morte di Dio, assai famosi negli anni Sessanta, a dispetto della mia esplicita presa di distanza da questo movimento nell’ultimo capitolo.

Pesò poi la controversia suscitata dal libro, che venne accolto da voci discordanti e, come ben sa qualsiasi agente letterario, le polemiche fanno vendere i libri. Alcuni critici di sinistra mi accusarono di essere troppo angustamente biblico. Secondo i conservatori avevo attribuito invece troppa importanza al mondo trascurando la Chiesa. Vale la pena ricordare, poi, che, essendo stato pubblicato subito in edizione economica, il libro costava solo 1,45 \$ così che gli insegnanti universitari si sentirono liberi di adottarlo per i corsi e i seminari. Anche quando non

rientrava nella bibliografia ufficiale, gli studenti lo leggevano lo stesso. Anni dopo, persone che studiavano allora in istituzioni evangeliche mi hanno raccontato che ai loro tempi era diventato una specie di lettura proibita. Il fatto che la religione venisse accostata al concorso di *Miss America*, alla rivista «Playboy» e al sesso nei *campus* universitari contribuì senza dubbio ad accrescerne il fascino.

Anche la tempistica fu fortunata. Il libro uscì proprio mentre si stava concludendo il Concilio Vaticano II e i cattolici romani, risvegliati da quello che stava succedendo a Roma, ne comprarono molte copie. Le suore, sempre all'avanguardia, se non in anticipo rispetto alla teologia cattolica, lo accolsero con particolare entusiasmo. Daniel Callahan pubblicò una raccolta di recensioni critiche intitolata *The Secular City Debate*. Quando incontrai Papa Paolo VI in Vaticano nel 1967, mi strinse la mano calorosamente e mi disse che l'aveva letto e che, anche se «non era d'accordo su tutto», l'aveva comunque «letto con grande interesse».

Ora, mezzo secolo dopo, rimettere il naso in questo frutto del mio entusiasmo giovanile mi ha fatto spesso sorridere ma anche alzare le sopracciglia più di una volta. Come tutti, con l'età sono diventato più cauto nei miei giudizi, ma allora non lo ero per nulla, perciò ho strabuzzato gli occhi di fronte all'impudenza ingenua e all'ambizione sfrenata del libro. È evidente, però, anche quanto influisse su di me l'opinione dominante allora nell'accademia che giudicava la «religione» in declino e dava per scontato che questo *trend* sarebbe proseguito inevitabilmente mano a mano che le nazioni avanzavano, l'una dopo l'altra, nell'era «moderna». Oggi appare a tutti chiaro, invece, che il declino non si è verificato e, sebbene questa disfatta della futurologia accademica abbia un impatto su alcuni dettagli de *La città secolare*, non ne inficia però la tesi generale. Il mio interesse non era primariamente storico o sociologico: era teologico. La domanda cruciale che ponevo allora, implicita in quello che sarebbe dovuto essere nelle mie intenzioni il titolo originario del libro, è ancora valida: come è presente nella nostra storia oggi il Dio biblico, che agisce nella storia e non solo nella Chiesa?

Il libro consisteva sostanzialmente in un'analisi dell'intreccio dinamico tra il religioso e il secolare e i dubbi su questa relazione tortuosa sono ancora più impellenti ai nostri giorni. Vale la pena ricordare che dopo il breve intenso trambusto seguito alla pubblicazione del libro, l'attenzione era calata progressivamente con il passare del tempo. Negli ultimi anni, tuttavia, una nuova ondata di libri e articoli dedicati a temi come «la società postsecolare», «dopo la secolarizzazione» e persino «la morte della morte di Dio» ha investito i circoli accademici ed ecclesiastici.

Perché questo secondo avvento? Perché il dibattito che *La città secolare* aveva contribuito a innescare è tornato in auge? Le ragioni sono chiare. Sebbene europei e americani differiscano in materia di «laicità» e nell'interpretazione della corretta relazione tra religione, cultura e politica, entrambi stanno scoprendo che i loro modi di comprendere il ruolo della religione nella società moderna sono caratteristicamente minoritari in un mondo che, pur diventando moderno, è rimasto ostinatamente «religioso». A sua volta, tale riconoscimento ha ridestato un interrogativo ancora più fondamentale circa il significato dei termini «laico» o «secolare» e del loro antonimo: la «religione». Le questioni che mi hanno dato filo da torcere cinquant'anni fa sono tornate così in primo piano.

Non credo che questa nuova ondata di interesse sia stata provocata dalla «risacralizzazione» di cui parlano alcuni osservatori. Dipende piuttosto dal fatto che alcuni impulsi religiosi profondi non sono mai morti. Anche se sono sfuggiti per un po' al radar, invisibili agli occhi delle élite culturali, stanno diventando ora più pugnaci e visibili. A mio avviso, uno dei principali motivi del ritorno di visibilità della religione nella città secolare è l'impatto enorme della globalizzazione. Nel mondo non occidentale l'imposizione delle leggi, dell'istruzione, delle pratiche economiche capitalistiche e del colonialismo occidentali per un po' ha soffocato queste correnti e pratiche. In alcuni casi è successo che, nella loro lotta per l'indipendenza, i popoli colonizzati si siano rivolti alle tradizioni religiose per recuperare simboli e rituali attorno a cui coalizzarsi e che sono serviti da catalizzatori contro un dominio la cui origine era nell'Occidente cristiano secolarizzato. Tuttavia, il cosiddetto ritorno del sacro non è solo una bolla che galleggia su una corrente politica più profonda. Né è circoscritto all'emisfero meridionale. Non è nemmeno un «ritorno». Rappresenta, piuttosto, il venire alla superficie di qualcosa che non era mai andato via, una dimensione spirituale dell'esistenza umana soggetta a molteplici mutazioni e che riappare oggi in una miriade di vecchie e nuove forme in tutto il globo. Anziché alla «morte di Dio», ciò a cui stiamo assistendo è la rinascita degli dei e delle dee.

Quando ho scritto *La città secolare*, si poteva ancora parlare di «religioni occidentali» e asiatiche. Oggi, quando in decine di città europee vengono costruite moschee e i templi buddhisti luccicano in quasi ogni stato americano, questo discorso non ha più senso. Il cristianesimo si sta diffondendo rapidamente in estremo Oriente e in Cina. In effetti, il punto di non ritorno è stato toccato intorno al 1990: oggi è sbagliato parlare del cristianesimo come di una religione occidentale. Ai nostri

giorni, la maggioranza dei cristiani non vive più in Occidente e questa maggioranza sta crescendo ulteriormente. Tale trasformazione ha letteralmente costretto gli europei e gli americani a prendere atto che i vari modelli occidentali di separazione del religioso dal secolare (la *laïcité* in Francia, la separazione di Chiesa e Stato negli Stati Uniti) ci relegano alla condizione di minoranza atipica. La secolarizzazione, che molti avevano considerato un processo universale, anzi storicamente inevitabile, si sta rivelando un cambiamento regionale. L'Europa è stata «provincializzata». La questione della posizione della religione nel mondo moderno, che un tempo sembrava risolta, è di nuovo all'ordine del giorno. Come procede, allora, questo dibattito rinfocolato?

Ci vorrebbe un nuovo volume per esaminare gli scaffali di libri e articoli sulla secolarizzazione usciti dopo il 1965. Alcuni di questi lavori sono di impostazione storica: sono cioè interessati a capire il perché e il come del fenomeno. Alcuni sono sociologici: si propongono, cioè, di esaminare i complicati compromessi tra il sacro e il profano nelle diverse culture. Ma soltanto pochi di essi trattano il significato teologico della secolarizzazione.

Una delle voci più influenti nel nuovo dibattito è quella del filosofo canadese Charles Taylor. Nella sua opera monumentale intitolata *L'età secolare* (850 pagine nella versione originale), Taylor sostiene che la secolarizzazione è comprensibile soltanto sullo sfondo della cristianità latina – non tuttavia come il suo prodotto, ma piuttosto come una sua distorsione. Un'altra delle sue tesi è che una componente cruciale della nostra mentalità «secolare» sia il vivere come differenti, anzi migliori, rispetto a coloro che ci hanno preceduto storicamente. Siamo andati oltre lo stadio religioso della storia umana per approdare al nostro stadio attuale secolare. Taylor la definisce coscienza «stadiale»: «una volta era *in quel modo lì*, ma adesso è *così*».

Il filosofo canadese difende con ottime ragioni i vantaggi di una discussione aperta e senza esclusione di colpi tra tutti gli schieramenti che convivono nel mondo contemporaneo. Tuttavia, l'intuizione più originale che sta alla base di questo formidabile libro è l'idea che il processo stadiale, in realtà, non sia ancora compiuto. A tal fine Taylor richiama l'attenzione su alcune crepe dell'«umanesimo esclusivo», che spesso procede a braccetto con il secolarismo. L'accento cade in particolare sulla persistenza dell'aspirazione a una qualche forma di trascendenza anche nella nostra presunta età secolare. Il tono generale è offerto dalla canzone di Peggy Lee *Is That All There Is?*: è tutto qui? Detto altrimenti, la partita non è ancora finita.

Anche se Taylor è un filosofo, la sua tesi è difesa con argomenti socio-storici che invitano a distinguere tre livelli di secolarizzazione. Il primo livello è rappresentato dalla separazione istituzionale della religione («la Chiesa») dallo Stato. Il secondo consiste in un declino palpabile nella pratica dei riti religiosi, come ad esempio la partecipazione alla messa. Il terzo è il cambiamento nelle condizioni della credenza, dell'atmosfera culturale, di quello che Taylor definisce «l'immaginario sociale». Il libro di Taylor ha ricevuto molti consensi, ma anche una nutrita serie di risposte critiche che hanno assunto una di queste due forme. La prima avanza il dubbio che l'«età religiosa», da cui la nostra attuale età secolare sarebbe discesa (o ascesa), non fosse veramente così religiosa come si è soliti immaginarla. La seconda critica, che fa leva su spunti seminati nel libro dallo stesso Taylor, sostiene che la nostra epoca, incluso il suo immaginario sociale, possa non essere poi così secolare dopo tutto.

Entrambe queste reazioni al libro di Taylor sono state articolate in un'importante raccolta di saggi pubblicata nel 2010¹. Secondo gli studiosi che hanno contribuito al volume, tutti i tre livelli della descrizione tayloriana della secolarizzazione sono problematici. La separazione tra Chiesa e Stato, per esempio, non è un concetto fisso, ma variegato e storicamente condizionato, che appare in forme molto diverse a seconda del tempo e dello spazio. La laicità francese, la separazione tra Chiesa e Stato tipica degli USA e la conciliazione britannica tra «laicità e religione di Stato» non sono la stessa cosa, ma emergono da storie differenti. Raggrupparle in un'unica categoria finisce per offuscare la varietà.

E che dire del secondo livello, quello della pratica religiosa? Alcuni di questi critici nutrono seri dubbi sulla natura e la portata del presunto declino della pratica religiosa. A riprova di ciò, citano statistiche medievali che deplorano la scarsa partecipazione alle funzioni e le lamentele del clero in epoche successive per il lassismo e l'apatia dei fedeli. Ci ricordano perciò che l'età premoderna, quando – secondo Taylor – la fede avrebbe dovuto essere «assiomatica», un'era di religiosità quasi universale, da un lato, ribolliva in realtà di eresie e, dall'altro, era sonnolenta e indifferente. In caso contrario, perché mai la Chiesa cattolica avrebbe dovuto fare ricorso ai vari strumenti di tortura? La risposta è ovvia: voleva rimettere in riga i devianti e gli indolenti. Ma, come dimostra la storia, il successo fu soltanto parziale. Eterodossia e inerzia persistettero.

¹ Cfr. M. Warner - J. VanAntwerpen - C. Calhoun (edd), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge (MA) 2010.

Per quanto concerne le condizioni della credenza, alcuni studiosi hanno sollevato una questione a cui ho già fatto cenno sopra. Davvero la secolarizzazione aveva avuto origine nelle tensioni interne al cristianesimo stesso? Non è che una delle sue principali cause fu invece lo «shock» sperimentato dagli occidentali durante la loro espansione globale quando dovettero fare i conti con due scoperte sconvolgenti: (a) l'esistenza di religioni alternative e (b) il fatto che il processo di secolarizzazione non era lo sviluppo universale che molti avevano immaginato, ma un evento del tutto provinciale? Instillando dubbi sulla natura della religione e la portata del secolarismo non è che questo incontro occidentale con l'«altro» ha finito per incidere sulle condizioni della credenza nell'Occidente stesso?

Alla fine i critici di Taylor mi hanno convinto, soprattutto su quest'ultimo punto. Ovviamente, nemmeno io avevo indicato l'incontro con le culture non occidentali come un fattore importante nel mio libro, ma rispetto a Taylor avevo una giustificazione migliore per la mia dimenticanza. Sebbene la decolonizzazione fosse ormai avviata negli anni Sessanta, stavamo appena cominciando a riflettere sulle sue ripercussioni teologiche. La «teologia postcoloniale» non era ancora nata. Ritorrerò su questo punto più avanti.

Quando ho letto il libro di Taylor ho avuto reazioni contrastanti. Ero certamente impressionato dalla sua erudizione e dal suo stile irenico, ma ero anche affascinato dal modo in cui il suo ragionamento in parte si sovrapponeva a quello sviluppato ne *La città secolare* e in parte lo metteva in discussione. Per esempio, sebbene anch'io, al pari di Taylor, fossi convinto che la secolarizzazione andasse compresa nei termini delle sue fonti religiose, la mia ricerca risaliva ben più indietro delle tensioni interne alla cristianità latina. Mi spingevo, cioè, fino agli ebrei antichi e al «disincantamento» di natura, morale e politica favorito dalla storia della creazione, dall'esodo e dall'alleanza sinaitica. Se scrivessi oggi quella sezione del libro, mi spingerei persino più in là, fino a quell'epoca che oggi si suole definire «età assiale», quando attorno al 500 a.e.v. la scoperta della trascendenza in tre differenti culture liberò gli esseri umani dal loro radicamento nelle religioni cosmico-naturali e diede loro un punto di riferimento profetico a partire dal quale criticare e cambiare le proprie società².

² Cfr. R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge (MA) 2011.

La mia interpretazione della «preistoria» della secolarizzazione e quella di Taylor differiscono su un altro punto. In tutto il libro Taylor formula costantemente dei giudizi severi su ciò che egli chiama «riforma», cioè lo sforzo prodigato da alcuni cristiani per purificare la propria fede e allineare tutti i credenti a delle pratiche ortodosse o a delle formule dottrinali. A suo avviso questo spirito di riforma ha finito per «escarnare» la religione dalla società ed è sfociato alla fine nella secolarizzazione. È sua convinzione, poi, che l'impulso ebbe inizio poco prima della Riforma protestante per affermarsi in Occidente nei secoli seguenti.

Anch'io mi rammarico di questa «fissazione sul credo» (*creedalism*) nel cristianesimo, ma daterei tale sviluppo molto più indietro nel tempo. Nel mio ultimo libro³, ho suggerito che il punto di svolta più negativo e deplorabile per il cristianesimo si sia determinato in realtà nel IV secolo con la presunta «conversione» di Costantino e con la sua richiesta che, nell'interesse dell'unità imperiale, i litigiosissimi vescovi stilassero un credo a cui tutti, senza eccezione, fossero chiamati ad aderire. In quel momento il cristianesimo «ufficiale» smise di essere uno stile di vita e cominciò a coagularsi in una religione dottrinale e a guida clericale ferocemente imposta dal potere imperiale.

Il primo martire di questo fatale coagulo fu un vescovo e maestro cristiano, Priscilliano di Ávila che, insieme a sei dei suoi seguaci, fu decapitato per le sue idee teologicamente scorrette per volontà dell'imperatore Massimo nel 385 e.v. Oggi è difficile capire come gli insegnamenti di Priscilliano possano essergli costati una condanna a morte. Egli si limitò, infatti, a invitare i propri discepoli ad astenersi dalla carne e dal vino e a studiare alcuni degli scritti non canonici, pur concordando sul fatto che non fossero «ispirati». La sua posizione assomigliava a quella di Elaine Pagels che ama scherzare sul fatto che i vangeli apocrifi (di Tommaso, Maria, Barnaba e altri), anche se non appartengono al canone, hanno comunque qualcosa da dire e «non meritano di essere gettati nella discarica». Priscilliano era un uomo ragionevole e, per giudizio unanime, un pio cristiano. Questo non gli ha risparmiato, però, di essere il primo di una lista dolorosamente lunga di cristiani uccisi dai propri correligionari per mancanza di correttezza nel credo. Alcuni storici calcolano che nei 250 anni successivi alla conversione di Costantino e alla formulazione del credo niceno (che, nelle intenzioni dei suoi estensori, avrebbe dovuto unire i credenti) furono in 25.000 a seguirlo sul ceppo o sul rogo. Personalmente, anche se dissento con alcuni dei critici di

³ H. Cox, *The Future of Faith*, New York 2009.

Taylor che lo liquidano come un apologeta cattolico, non posso fare a meno di sospettare che qui si nasconda un residuo della tradizionale teoria cattolica che incolpa la Riforma protestante per gran parte di ciò che è andato storto nel cristianesimo. I guai sono cominciati ben prima.

Malgrado queste differenze, leggendo Taylor ho notato anche che in certi punti i suoi obiettivi generali sembrano coincidere con i miei. Uno dei principali scopi che mi ero prefisso scrivendo *La città secolare*, per esempio, era quello di promuovere una conversazione ampia tra le diverse visioni del mondo. Per questo distinguevo nettamente tra secolarizzazione e secolarismo e la distinzione era cruciale per tutto il mio ragionamento. Dato che la differenza è così essenziale, cito il brano per esteso:

«La secolarizzazione [è] un termine descrittivo ... Dovunque si manifesti, però, dovrebbe essere accuratamente distinta dal secolarismo. La secolarizzazione implica un processo storico ... in cui la società e la cultura vengono liberate dalla tutela del controllo religioso e da concezioni metafisiche del mondo troppo chiuse ... Il secolarismo, al contrario, ... è un'ideologia, una nuova concezione del mondo chiusa. Mentre la secolarizzazione trova le sue radici nella stessa fede biblica, ... il caso del secolarismo è del tutto diverso. Come ogni altro *-ismo*, esso rappresenta una minaccia per l'apertura e la libertà prodotta dalla secolarizzazione; dev'essere, perciò, tenuto attentamente d'occhio, per impedirgli di divenire la nuova ideologia dominante»⁴.

In parte perché ho dedicato molte pagine ne *La città secolare* all'identificazione di una sorta di cripto-religiosità nell'era secolare, mi ha fatto piacere constatare che questa analisi è stata ripresa da altri autori di recente. La religione, secondo questa interpretazione, non è affatto scomparsa: si è solo trasformata in differenti espressioni istituzionali disperdendosi in ambiti culturali più ampi. Uno dei sostenitori più raffinati di questa posizione è Peter van der Veer, professore all'Università di Utrecht e direttore del Max Planck Institut per lo studio della religione (Göttingen), secondo il quale se la secolarizzazione implica ciò che Max Weber chiamava «disincanto», siamo ben lungi dall'essere disincantati oggi. Piuttosto, l'incanto si è semplicemente trasferito sul mercato e sul denaro, aspetti della vita che sono stati sovraccaricati di qualità magiche e rituali. Secondo van der Veer il solo fatto che normalmente non concepiamo questi fenomeni come «religiosi» non significa che non lo siano. A trarci in inganno è la pratica provinciale occidentale di delimitare la religione come una sfera separata dalla politica e dall'economia, qualcosa che poche altre culture (se non addirittura nessuna) fanno.

⁴ H. Cox, *La città secolare*, Firenze 1968, pp. 20-21.

Proprio come in una precedente fase storica lo zelo spirituale è migrato dai gruppi religiosi, angustamente definiti, e si è fissato sulle appartenenze, i simboli e le narrazioni nazionali, così oggi l'energia è migrata nell'economia. Un tempo avevamo il *Te Deum* e le cattedrali gotiche. Poi abbiamo avuto la Marsigliese e gli edifici monumentali degli Stati nazionali. Ora, afferma van der Veer, abbiamo i *jingles* pubblicitari e i nostri templi sono le grandiose torri e gli interni silenziosi delle banche internazionali e delle istituzioni finanziarie con i loro adepti, sacerdoti e misteri. I teologi della religione del mercato, gli economisti, difendono le loro opposte teorie circa il come e il perché delle crisi (la Caduta e il Peccato) e riguardo a che cosa occorra fare per raggiungere la prosperità sociale e individuale.

Per parte mia, vorrei solo che van der Veer si fosse spinto un po' più in là. Il dio mercato che egli descrive non è solo onnipotente, è anche onnivoro. Il suo appetito è insaziabile e infinito. Noi, però, viviamo su un pianeta finito, con risorse limitate in termini di terra, acqua, aria e idrocarburi. La teologia del mercato contiene perciò i rudimenti di un'apocalisse. Da qualche parte nel futuro avverrà una collisione inevitabile tra un sistema che reclama l'infinito e il nostro pianeta finito. Ci sono sulla Terra scienziati che ritengono che questo momento sia ormai dietro l'angolo e i loro dati non sono ricavati dal Libro della Rivelazione⁵.

Per concludere, lo studioso che probabilmente ha più scompaginato e arricchito l'attuale dibattito sulla secolarizzazione è Talal Asad, un antropologo di origini saudite che insegna al Graduate Center della City University di New York⁶. A differenza di Taylor, che restringe esplicitamente la sua indagine all'Occidente, Asad ammette che la secolarizzazione è comprensibile solo entro un contesto globale e crossculturale. Insiste, poi, sul fatto che qualsiasi discussione utile sulla secolarizzazione debba includere nell'equazione la nuda realtà del potere. Anche questa è una dimensione che Taylor, un filosofo con un *penchant* per la storia delle idee, tende a eludere.

A mio avviso Asad ha ragione nel sostenere che la secolarizzazione occidentale non solo non è comprensibile se non si fa rientrare nel quadro anche il resto del mondo. Il punto è che non sarebbe mai potuta accadere senza l'incontro dell'Occidente con l'«altro» mondo, e senza

⁵ Cfr. H. Cox, *Mammon and the Culture of the Market: A Socio-Theological Critique*, in R. Madsen - W.M. Sullivan - A. Swidler - S.M. Tipton (edd), *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, Berkeley 2002, pp. 124-135.

⁶ Cfr. T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*, Berkeley (CA) 2003.

le condizioni speciali in cui quell'incontro ha avuto luogo – cioè senza il colonialismo. Asad, inoltre, complica utilmente il quadro allorché fa notare come la principale filosofia che innerva la secolarizzazione, l'illuminismo, fosse tutt'altro che irreligiosa. Era, piuttosto, una religione surrogata. Era sicuramente anticlericale (una caratteristica che l'accomuna a molti movimenti religiosi) e persino anticristiana, quantomeno nella sua versione francese, ma il suo principale effetto fu quello di sostituire un mito fondante con un altro. Il mondo era ancora bisognoso di redenzione, ma ora anziché volgere lo sguardo verso il Dio del tradizionale teismo cristiano, l'illuminismo acclamava la natura come la «realtà profonda» in grado di trascendere le istituzioni artificiali create dall'uomo. I diritti umani non erano un dono di Dio, ma benefici di fatto della natura rivelati dalla ragione. Così, al culmine della Rivoluzione francese, ispirata in larga misura dall'illuminismo, i giacobini portarono in solenne processione lungo le vie di Parigi una donna incoronata come la «dea della ragione» e la proclamarono regina nella cattedrale di Notre Dame. Vale la pena qui sottolineare un punto su cui Asad non si sofferma. Non c'è stato solo un illuminismo, ma ce ne sono stati vari. In America, per esempio, i Padri Fondatori riuscirono a coniugare due miti parlando della 'natura e del Dio della natura'. I francesi si resero conto della differenza. Non a caso la statua che regalarono alla nuova repubblica oltreoceano non rappresentava la ragione, ma la libertà.

Nel riferimento di Asad alla religiosità dell'illuminismo è implicito il riconoscimento dell'esistenza di un elemento di continuità tra gli stadi più recenti dello schema stadiale proposto da Taylor. Quando però l'analisi di Asad affronta senza remore la questione del potere, il quadro cambia completamente, rivelando un fattore essenziale a cui né Taylor né io abbiamo prestato sufficiente attenzione. E questa è un'omissione significativa.

Come molti altri studiosi che si sono occupati di storia della secolarizzazione, Asad si chiede perché sia emersa. Poi, però, compie un passo ulteriore e si domanda: chi l'ha sostenuta e perché? Chi l'ha contrastata e perché? Queste sono domande semplici, ma gettano luce su quelli che si potrebbero definire i lati oscuri della storia della secolarizzazione. E una volta accesa la luce, le risposte sono a portata di mano.

Per prima cosa, la secolarizzazione è servita da catalizzatore per le emergenti classi mercantili, in quanto prometteva loro la libertà dai fastidiosi vincoli religiosi alla ricerca del profitto, come la dottrina del «giusto prezzo» o la disapprovazione religiosa dell'usura. In secondo luogo, la secolarizzazione era un'idea che i capi degli Stati-nazione

trovavano attraente perché significava la fine o la perdita d'importanza della *vexata quaestio* della duplice lealtà dei sudditi alla Corona e alla Chiesa universale. Con il trionfo del nazionalismo ora si era prima di tutto cittadini (o sudditi). L'autorità della religione era ristretta a una «sfera spirituale» sempre più evanescente e, almeno per le autorità secolari, questo era un bel sollievo. Chiaramente, in quanto ideologia, il secolarismo ha avvantaggiato alcune élite, ma non il resto della popolazione. A differenza di parti consistenti della Riforma protestante o dei Grandi risvegli americani, non fu mai una causa molto popolare. In fondo, non ci sono poi tante *folk songs* che inneggiano al secolarismo. Oggi, nel nostro mondo globalizzato, resta un'ideologia elitaria che non è mai stata accolta a braccia aperte dalla maggioranza delle popolazioni né in Occidente né altrove.

Asad dimostra anche che i governi di quei Paesi europei che imposero una qualche forma di regime secolare non solo riuscivano a tenere meglio a bada le loro popolazioni divise e ribelli, ma erano anche in grado di realizzare più efficacemente le loro ambizioni imperiali. La Francia, la Gran Bretagna, l'Olanda e la Germania potevano anche essere acerrime nemiche in casa propria, ma aderivano a una «missione civilizzatrice» sostanzialmente unitaria in un mondo ancora immerso nella superstizione e nell'ignoranza a Sud e in Oriente. Magari questa strategia poteva apparire brillante allora. Può anche darsi che gli strati più elevati della popolazione «nativa» se la bevessero. In fondo ai ragazzi delle caste superiori indiane che venivano formati per svolgere gli impieghi amministrativi nel *British Raj* venivano insegnati a memoria i poemi di Rudyard Kipling che invitavano ad assumersi il «fardello dell'uomo bianco». Forse ha funzionato per un certo periodo di tempo, ma ha finito per gettare dubbi sull'idea stessa di secolarismo o laicità nel momento in cui, nella seconda metà del XX secolo, l'impero ha cominciato a reagire.

Questa reazione ha assunto dei connotati inattesi. Siccome Dio è chiaramente dotato di *sense of humor*, una delle sue manifestazioni più sorprendenti è costituita da quel pezzo di tessuto colorato che alcune donne indossano sul capo. Era dal tempo in cui fazioni rivali della Chiesa antica se le diedero di santa ragione per stabilire se la benedizione sacerdotale dovesse essere impartita con due o tre dita che non succedeva un simile putiferio per una causa apparentemente così insignificante. Ovviamente, come nel caso della benedizione, anche nella controversia sul velo, la posta in gioco è molto più alta (non solo in Francia, ma anche in altri Paesi).

Andando al sodo, la disputa sul velo nasconde una crisi dell'autocomprensione dell'illuminismo/secolarismo europeo. È la replica, questa volta sul suolo patrio, della narrazione che un tempo veniva dispiegata fuori dai confini. Ma i ragionamenti e i pregiudizi sono sempre gli stessi. A volte il velo è attaccato nel nome della laicità, del nazionalismo e della cittadinanza; altre volte nel nome dei «valori giudaico-cristiani». Alcuni dei vecchi e risaputi argomenti, però, vengono rispolverati e usati come martelli. Recentemente, un membro del Partito del Popolo Danese, ha paragonato il velo alla svastica. «I musulmani», ha detto Pia Kjaersgard, «sono fermi a uno stadio inferiore della civiltà, con i loro costumi primitivi e crudeli come i delitti d'onore, i matrimoni concordati, la macellazione *halal*, e le faide sanguinose ... Sono migrati in una Danimarca che si è lasciata alle spalle i secoli bui centinaia di anni fa»⁷.

La maggioranza degli americani ha reagito con una risatina incredula di fronte alla reazione spropositata dei francesi. Tutta questa levata di scudi per un piccolo pezzo di tessuto? Non proprio: intorno al velo si è riaccesa una discussione infuocata al centro della quale troneggiano una miriade di argomenti controversi: dalla laicità al genere, dalla politica alla religione. In effetti, il velo è un bersaglio particolarmente adatto per questa moderna guerra santa perché è un esempio superbo dei molteplici significati che si possono conferire a un singolo oggetto. È inutile porsi la questione: «Che cosa significa il velo?». Non ha infatti alcun significato intrinseco. «Significa» tutto ciò che desidera chi lo indossa o chi lo osserva, e i due significati spesso variano. Anche le pratiche e le sanzioni variano. Fino a non molto tempo fa in Turchia non era consentito alle donne presentarsi in tribunale velate, mentre in Arabia Saudita era vietato apparire in pubblico senza.

Il modo di vestirsi ha spesso fatto la differenza nella storia. Dai *sans-culottes* della Rivoluzione francese alle giacche di Mao in Cina, l'abito equivale a una dichiarazione. Gli storici ci ricordano che durante il periodo del colonialismo francese (e non solo), indossare vestiti musulmani era spesso un'espressione pacifica, ma visibile di ribellione. Indossati oggi in Europa, evocano nella mente di alcuni europei una paura sorda dell'islamizzazione del continente. Per molte donne musulmane che lo indossano negli spazi pubblici, tuttavia, il velo lancia un duplice messaggio. Al mondo cristiano secolare dice: «Sono una donna musulmana, orgogliosa del mio retaggio culturale e mi rifiuto di piegarmi agli ultimi

⁷ P. Hockenos, *Europe's Rising Islamophobia*, in «The Nation», 9 maggio 2011, p. 12.

dettami dell'alta moda occidentale». Ma ai suoi correligionari musulmani – soprattutto ai maschi, la donna con un velo sul capo dice: «Sono una donna musulmana e occupo il posto che mi spetta nell'arena pubblica. Sono 'fuori'. Non languirò nella cucina né ciondolerò nell'harem».

La controversia sul velo è solo uno dei molti sintomi che fanno supporre che la narrazione classica euro-americana dell'evoluzione progressiva dall'oscurantismo religioso alla modernità secolare sia diventata molto problematica. Era un mito, una narrazione che molti di noi occidentali abbiamo raccontato a chiunque fosse disposto ad ascoltare. Se il nostro secolarismo sembrava una posizione minoritaria nel mondo, ci rassicuravamo dicendoci che eravamo semplicemente più avanti. Gli altri ci avrebbero raggiunto prima o poi. Ci aspettavamo di vedere la nostra narrazione trionfare nel mondo non occidentale e, nel frattempo, la nostra versione della storia mondiale offriva una giustificazione ragionevole per il dominio euro-americano. Era una trama impressionante, ma i suoi fili si stanno sfrangiando e un nuovo intreccio narrativo non è stato ancora intessuto. Mano a mano che le religioni, nel bene e nel male, acquistano prominenza pubblica e visibilità un po' in tutto il mondo, l'Europa appare oggi – almeno da questo punto di vista – non più come l'avanguardia, ma come una bizzarra roccaforte.

Ovviamente, lo smantellamento del racconto della secolarizzazione era cominciato ben prima che i sofisticati cittadini di Parigi e Lione scorgessero la fine della loro civiltà nel copricapo indossato da alcune ragazzine o i gagliardi borghesi svizzeri proibissero i minareti. In tutto il XIX secolo il credo «progresso = occidentalizzazione = laicità/secolarismo» ha regnato sovrano. Era una dottrina ostinatamente ottimista. Ma con il XX secolo le cose sono cambiate: i *gulag* e gli olocausti, i bombardamenti indiscriminati dei civili, hanno incrinato la visione generale rendendola qualcosa di molto diverso da un lungo rettilineo verso il progresso. Oggi prevale un senso diffuso dell'ambiguità della storia. Anche se la situazione sembra migliorare per alcuni, per altri non fa che peggiorare. A dispetto della ricchezza prodotta, milioni di persone soffrono ancora la fame. Dalla scienza moderna sono venuti sia mezzi miracolosi di guarigione sia orribili strumenti di distruzione. La parola «progresso» non viene più usata senza riserve, tranne che nei temi di maturità delle scuole superiori.

Per alcuni sapientoni che scrivono sulle pagine culturali dei quotidiani tutto ciò è da addebitarsi a una mancanza di coraggio dell'Occidente o a una crisi di autostima dell'uomo contemporaneo. Ma i loro ragiona-

menti sono vaghi o contestabili. Ora, però, con il sorprendente arrivo nel «nostro» mondo di un non più distante «altro» mondo sembra esserci qualcuno su cui scaricare la colpa. «Quelli là» fanno questo a «noi»! I barbari non sono più solo alle porte, ma frequentano le nostre scuole e viaggiano sui nostri autobus. Altre religioni e visioni del mondo, un tempo lontane o fuori dalla nostra visuale, sono diventate ora visibili: impossibili da ignorare. Guarda quei veli e quei minareti!

Ma se bisogna parlare oggi di religioni al plurale, lo stesso vale per «il» secolare. Anch'esso ha subito una metamorfosi, o meglio, è passato attraverso una sorta di mitosi. Esistono ai nostri giorni molti modi di essere laico o secolare, che portano con sé modelli differenti di incorporazione, declinazione e trasformazione delle religioni fiorite nelle culture da cui essi emergono. La «secolarità» da me descritta nella *Città secolare*, sviluppatasi nel seno della fede biblica, deve fare i conti oggi con altre secolarità prodotte dalle tradizioni confuciane, buddhiste e musulmane. Nuove mutazioni religiose fanno la loro comparsa, alcune delle quali coniugano dimensioni del religioso e del secolare. Il pentecostalismo, la denominazione cristiana che cresce più rapidamente (soprattutto nel mondo non occidentale), si espande in parte perché offre alle persone un modo di essere, allo stesso tempo, «moderni» e intensamente religiosi (o «spirituali»). Utilizzando efficacemente le tecniche organizzative e comunicative più moderne, spinge le persone fuori dai tradizionali modelli religiosi e dentro – non il secolarismo – ma un movimento spirituale che essi considerano all'altezza dei tempi e liberante.

Il pentecostalismo, come è stato notato, offre alle persone «un atterraggio morbido nella modernità»⁸.

Tutto ciò mi fa pensare che, quasi cinquant'anni dopo *La città secolare*, abbiamo ancora bisogno di una «teologia della secolarizzazione». Ci serve, però, una nuova teologia che prenda in considerazione il cambiamento di atmosfera che ha investito il pianeta negli ultimi cinquant'anni. Sfortuna vuole che il potenziale liberante della secolarizzazione, a cui inneggiavo un tempo, sia caduto preda della sua stessa trappola. È stato, cioè, logorato dalla promozione incessante dell'ideologia del secolarismo con la sua visione miope di un progresso infinito sotto la tutela della civiltà moderna (leggasi «occidentale»). Oggi abbiamo bisogno di una teologia che apprezzi il vigoroso *pas de deux* di religione e secolarità

⁸ Cfr. il mio *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and The Reshaping of Religion in The 21st Century*, Reading (MA) 1995.

e sappia assumere una prospettiva inclusiva, globale. Dove si potrebbe far cominciare una simile impresa?

La questione fondamentale è sempre la stessa: com'è presente Dio negli eventi del nostro tempo? Ma ora il problema dev'essere analizzato un po' diversamente: come possono il religioso e il secolare, come pure le loro nuove ibridazioni, convivere proficuamente nello spazio angusto del mondo globalizzato? Davvero i sostenitori della secolarità possono comprendersi come una tra le tante visioni del mondo? E le persone religiose, cristiani inclusi, possono dopo molti anni di ecumenismo intra e interconfessionale, impegnarsi anche in un dialogo costruttivo con le varie secolarità, come pure con le nuove e mutate fogge in cui il sacro si manifesta oggi? Come possiamo fare luce sulle differenti religioni secolari e le secolarità religiose?

Ne *La città secolare* ho suscitato non pochi malumori sostenendo che Dio agisce oggi nell'ambito della politica. Ho usato di proposito questo termine per evitare di dire semplicemente che Dio agisce «nella storia», dato che per i profani quando si parla di «storia» si parla di passato, mentre io volevo richiamare l'attenzione sul presente. Dopo tutto, non si deve dimenticare che ciò che oggi chiamiamo «storia» un tempo era «politica», e viceversa. Non meno importante è poi il fatto che, quando analizziamo l'orizzonte contemporaneo dell'interazione tra secolare e religioso, esso appare spesso in vesti politiche.

Una questione centrale, qui, è quella della democrazia. Come qualsiasi altra religione, la religione della modernità secolare non è priva della sue contraddizioni intrinseche. Se i diritti umani, per esempio, sono veramente intessuti nella trama della Natura-rivelata-dalla Ragione e devono includere tutti, allora logicamente la democrazia è la sola forma di governo appropriata. I sondaggi indicano costantemente che nei Paesi non occidentali, comprese le culle dell'Islam, le persone preferiscono in larga maggioranza la democrazia. Ma una volta che tutti hanno diritto di parola e tutti votano, che succede se «il popolo» respinge ciò che le elite promuovono come un decreto della dea Ragione? La volontà delle masse e la ragione dei governanti spesso non coincidono.

Questa contraddizione resta un nervo scoperto anche ai nostri giorni. Molte ex colonie soffrono ancora le conseguenze del colpo letale inferto alle loro istituzioni tradizionali, la cui opera mediatrice è stata spazzata via dall'imposizione delle pratiche giuridiche occidentali da parte delle potenze coloniali. Quando queste potenze straniere si sono infine fatte da parte, hanno lasciato dietro di sé un pericoloso vuoto sociale che ha

spianato la strada a governi autoritari, spesso spalleggiati dall'esercito, che consideravano la democrazia un fastidio e un ostacolo⁹.

In molti di questi Paesi i conflitti politici non sono separabili dall'interazione ostile tra il religioso e il secolare. In Turchia, per esempio, stiamo assistendo a un cambiamento epocale in cui un regime secolarista radicale, introdotto originariamente da Atatürk e dai suoi discepoli kemalisti, è stato smantellato in una serie di elezioni democratiche. Ora il governo è nelle mani di un partito islamico moderato che insiste molto sulla possibilità di conciliare la democrazia e la tradizione religiosa. Ma le tensioni permangono e sono state descritte eloquentemente nel romanzo del premio Nobel per la letteratura Orhan Pamuk, *Neve*¹⁰.

Al polo opposto nel mondo islamico si trova l'Iran, la cui casta clericale al potere insiste sull'incompatibilità tra governo di Dio e governo del popolo. Per loro sono due cose diverse. In Egitto, ha preso piede un altro modello ancora, a dimostrazione che non esiste un'unica linea di governo islamista. Qui, sulle rive del Nilo, un candidato dei Fratelli musulmani è diventato presidente dopo una rivoluzione non violenta sostenuta dai giovani di Piazza Tahrir, che erano disposti a dare la loro vita per la democrazia. Questo governo aveva promesso di rimanere fedele ai principi democratici ma deve fare i conti oggi con l'opposizione di alcune delle persone che lo hanno portato al potere. Molto lontano dal mondo arabo, in Giappone, periodicamente si accende e si spegne un dibattito per stabilire se il primo ministro debba o no pregare al santuario Yasukuni a Tokyo, abbracciando così lo scintoismo come religione di stato.

Gli Stati Uniti stessi non sono immuni da questo dramma moderno. Quando Jerry Falwell fondò la *Moral Majority* vent'anni fa, la presentava come la voce di una maggioranza religiosa oppressa da una elite secolare annidata a Washington, a Hollywood e nell'accademia. La *Moral Majority* e la sua erede, la *Christian Coalition*, sono ambedue scomparse, ma le opinioni sulla religione e la politica cui hanno dato voce rimangono vive e il dibattito è tutt'altro che concluso. La lotta prosegue incessantemente nei tribunali su questioni come le preghiere nelle cerimonie statali, l'esposizione delle decorazioni natalizie o delle candele di Hannukkah nei luoghi pubblici e persino su quelle che chiamiamo feste consacrate. Ad alcuni potranno sembrare inezie, ma insieme a questioni molto più

⁹ Cfr. N. Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton (NJ) 2008.

¹⁰ O. Pamuk, *Neve*, Torino 2004. [n.d.t.]

importanti come i matrimoni omosessuali e il diritto dei gruppi religiosi di nutrire e prestare soccorso agli immigrati illegali, tutti questi problemi ruotano intorno al dilemma della relazione corretta tra il religioso e il secolare. Dimostrano anche che Talal Asad ha ragione: una teologia del secolare, che è anche inevitabilmente una teologia della religione, non può ignorare la realtà del potere.

C'è un altro problema che una nuova teologia è chiamata ad affrontare: il «secolare» stesso – la laicità – non è forse in pericolo? È una questione che sarebbe stata impensabile solo pochi anni fa quando la secolarizzazione era in auge. Ma la secolarità, dopo tutto, è un'innovazione recente nella lunga storia accidentata del dramma umano. Non corriamo il rischio che un'eruzione vulcanica come quella di Pompei la sommerga? Lo storico Mark Lilla nel suo libro *Il Dio Nato Morto: religione, politica e occidente moderno* ha dato voce alla preoccupazione di coloro che considerano il secolare, almeno nella sua separazione di religione e politica, una creazione fragile, raggiunta a fatica e sempre a rischio di estinzione¹¹. Stiamo forse entrando in quella che alcuni hanno definito un'«età postsecolare»? In un saggio illuminante, *A Secular Age: Dawn or Twilight?*, il sociologo José Casanova ha sostenuto che è impossibile stabilire se ciò a cui stiamo assistendo sia l'alba o il tramonto dell'età secolare¹². Quello che possiamo dire è che le tendenze attuali spingeranno certamente l'Europa (e io aggiungerei l'America) a diventare quantomeno più riflessiva riguardo alle proprie forme di secolarità, un aspetto cui finora non è stata dedicata una sufficiente attenzione critica. Anche Charles Taylor, quando fa notare i limiti notevoli della nostra «età secolare», non nasconde però che gli dispiacerebbe perdere alcuni dei suoi vantaggi, soprattutto in termini di rispetto dei diritti umani. Ma ciò non significa poi altro che ammettere che tali benefici potrebbero anche venire meno.

Un elemento comune a tutte queste posizioni è la perdita di urgenza della vecchia questione del «futuro della religione». La religione, a quanto pare, ci accompagnerà ancora a lungo, in una veste o nell'altra. Il quesito ora è cambiato: la secolarità ha un futuro? Dovrebbe averlo? E, nel caso, che tipo di futuro? Il semplice fatto che ci si ponga questioni del genere, anzi che non si possa fare a meno di porsele, sarebbe sembrato stupefacente solo una generazione fa.

¹¹ M. Lilla, *Il Dio Nato Morto: religione, politica e occidente moderno*, Milano 2009.

¹² J. Casanova, *A Secular Age: Dawn or Twilight?*, in M. Warner - J. VanAntwerpen - C. Calhoun (edd), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, pp. 265-281.

Agli occhi dei primi lettori de *La città secolare* io apparivo come un paladino del secolare. E non avevano poi torto a vedermi così. In fondo, il mio obiettivo era dimostrare che la secolarizzazione, che molti credenti allora percepivano come una minaccia apocalittica, aveva molti aspetti positivi. Allo stesso tempo, però, avevo cercato di far capire ai lettori che il secolare, quantomeno nella sua varietà occidentale, era figlio della cultura giudaico-cristiana (il figlio, per alcuni aspetti, indesiderato, inatteso o persino ribelle). Come tale aveva ereditato dai suoi genitori sia tratti positivi sia – ahimè – alcune qualità meno allettanti, come il loro esclusivismo, espansionismo e zelo. Ciò lascia supporre che una teologia della secolarizzazione adeguatamente aggiornata debba essere sia un'amica e un pungolo del secolare sia la sua avvocatessa e critica. Ma come è possibile raggiungere obiettivi così contrastanti?

I teologi sono abituati a svolgere questo ruolo duplice. Fa veramente parte della descrizione delle nostre mansioni. Noi reinterpretiamo e difendiamo costantemente gli elementi essenziali della religione criticandone al contempo le distorsioni e gli eccessi. Possiamo fare lo stesso con il secolare? Possiamo aiutare il credo secolare a comprendersi non come il sommo bene che porta a compimento la storia, ma come una visione del mondo fra le altre?

Credo che sia possibile e, per spiegarmi, devo ritornare su un punto già menzionato sopra, che funge da filo rosso lungo tutta *La città secolare*. Mi riferisco alla distinzione cruciale tra la secolarizzazione in quanto processo storico, da un lato, e il secolarismo in quanto ideologia o visione del mondo, dall'altro. Il secolarismo, come qualsiasi altro «-ismo» corre sempre il rischio di irrigidirsi in intolleranza e trionfalismo. Se una determinata religione è in grado di imparare a comprendersi come una tra le molte opzioni, come alcune religioni sembrano aver fatto negli ultimi decenni, non c'è motivo per cui una *Weltanschauung* secolare non possa sbarazzarsi del suo complesso di superiorità e andare oltre ciò che Taylor identifica come la sua autocomprensione stadiale che la spinge a vedersi come lo stadio ultimo, più alto, persino finale della storia.

A questo punto salta agli occhi un altro parallelo con la teologia della religione. Per secoli alcune religioni, soprattutto il cristianesimo e l'islam, si sono dedicate con grandi energie al proselitismo considerandolo l'unica risposta logica al pluralismo religioso. Anche durante la mia giovinezza c'erano persone che discettevano dell'obiettivo di «sottomettere il mondo a Cristo in una generazione». Ora, però, quella mentalità sta cambiando, a volte drammaticamente. Alcuni pensano che sia stata la prima riunione

del Parlamento mondiale delle religioni a Chicago, in occasione della Fiera colombiana del 1893, a segnare un punto di svolta decisivo. La costituzione del Concilio mondiale delle Chiese nel 1946 diede avvio a una nuova era di cooperazione tra i protestanti e gli ortodossi. Per i cattolici fu il Concilio Vaticano II (1962-1965) a rappresentare un altro spartiacque, allorché la loro Chiesa riconobbe esplicitamente per la prima volta la validità di altre vie verso Dio. Tutti questi cambiamenti sono avvenuti quando i teologi e gli studiosi di religione cominciarono ad accettare l'esistenza di una pluralità di tradizioni spirituali, smettendo di considerarla come un disastro da correggere, e guardando invece ad essa come un dono e un'opportunità. Anche se esistono ovviamente in tutte queste tradizioni fondamentalisti che rifiutano con veemenza simili cambiamenti, il loro ruolo è ormai quello di una minoranza in declino, per quanto rumorosa e spesso ben foraggiata.

È legittimo attendersi che un modello del genere emerga anche tra i secolaristi? Ciò che ha favorito il progresso tra le religioni e le denominazioni è stata la loro disponibilità a riconoscere, rispettare e anche accogliere con gioia la propria molteplicità. I paladini del secolare potrebbero compiere un analogo primo passo riconoscendo che il secolarismo stesso non è un fenomeno uniforme. Come suggerisce il titolo del libro citato sopra, *Varieties of Secularism in a Secular Age* [Le varie forme del secolarismo in un'età secolare], non esiste un unico «secolarismo», un solo modo di concepire la laicità del pensiero e delle istituzioni. Nel suo ambito esistono denominazioni, sette e scismatici, tradizionalisti e radicali. Le dispute tra i sostenitori del secolarismo sono spesso rancorose. Forse anche il secolarismo ha bisogno di dare vita a un proprio movimento ecumenico. L'analogia è pertinente. Quando le principali denominazioni protestanti hanno smesso di frammentarsi in continuazione e sono passate a una fase di riconoscimento reciproco, l'esperienza le ha preparate all'«ecumenismo più ampio», vale a dire il dialogo rispettoso con le altre religioni e oggi, ce lo auguriamo, con i secolaristi.

C'è ancora molto lavoro da fare per arrivare a una nuova teologia della secolarizzazione. In parte questo lavoro è già cominciato. Una tesi simile a quella che ho appena avanzato è stata proposta da un gruppo di pensatori più giovani come il filosofo italiano Gianni Vattimo¹³. In toni persino più forti di quelli da me utilizzati, Vattimo sostiene che la secolarizzazione

¹³ G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002.

sia la continuazione storica, anzi il «destino» del cristianesimo, che ne esprime l'essenziale sacrificio di sé o *kénosis*. Secondo il pensatore francese Jean-Luc Nancy la secolarizzazione esige un confronto sistematico con «una certa assenza del senso cristiano». Come Bonhoeffer, John Caputo ha sostenuto che questa assenza reclama una «religione senza religione»¹⁴. Anche se mi rallegro di questa recente ondata di interesse, vorrei che questi autori dedicassero qualche pensiero in più al contesto globale e politico entro cui va elaborata la nuova teologia.

Mentre prende forma una nuova teologia del secolare (che è anche, inevitabilmente, una teologia della religione), non bisogna trascurare un aspetto importante. La teologia, quantomeno la teologia cristiana, non dovrebbe avere come suo argomento principale né la Chiesa né la religione. Il suo compito è piuttosto quello di alimentare e dimostrare quello che Gesù chiamava il «Regno di Dio», per il quale chiedeva le preghiere dei suoi seguaci affinché si realizzasse «come in cielo così in terra». In questo senso, non può che essere una teologia «mondana». Personalmente baso questa mia tesi sulla convinzione di Bonhoeffer che la Chiesa esista per il mondo e non per se stessa.

La città

Ne *La città secolare*, la «città» era la mia metafora per indicare il mondo, in particolare l'emergente mondo urbano. Perché, e per chi, abbiamo bisogno di una nuova teologia? Il profeta Geremia suggeriva agli israeliti esuli in Babilonia di lavorare e pregare per la pace e prosperità della città in cui si trovavano (Ger 29,7). A volte ci si dimentica che il titolo del mio libro conteneva due parole – la «città» «secolare» – e che il sottotitolo recitava: «secolarizzazione e urbanizzazione in una prospettiva teologica». Oggi devo ammettere che la mia enfasi sull'urbanizzazione come uno dei motori della secolarizzazione è stata smentita dagli sviluppi successivi. Ma viviamo ancora in un mondo di città e sono ancora convinto che «la città» sia il luogo in cui ogni teologia deve essere testata e applicata.

Ci sono centinaia di città nel mondo, soprattutto fuori dall'Occidente, che sono tutto fuorché secolari. Basta pensare a Lagos, Seul, Rio de Janeiro o Calcutta. Persino nell'Occidente che siamo soliti immaginare come secolarizzato, l'arrivo di milioni di migranti, alcuni dei quali cristiani, altri no, ha reso Londra, Los Angeles e Berlino meno secolari di quanto

¹⁴ J. Caputo, *The Weakness of God*, Bloomington (IN) 2006.

non apparissero solo qualche decennio fa. Secondo alcuni studiosi la rinascita dell'islam non è stata ostacolata, bensì agevolata dalla massiccia urbanizzazione delle popolazioni rurali e dall'impiego delle più moderne tecnologie della comunicazione. La rivoluzione islamica in Iran giunse sulle ali dei sermoni registrati dell'*ayatollah* Khomeyni, proprio come la Primavera araba si è basata sui telefonini e i *social networks*. In sintesi, quale che fosse un tempo il nesso causale tra la città e il secolare, questo legame oggi si è spezzato. Che cosa possiamo dire, allora, oggi sul futuro della moderna società mondiale urbanizzata che cinquant'anni fa ho chiamato metaforicamente la «città secolare»?

La domanda è importante perché, anche se la «secolarizzazione» non è più un processo scontato, l'urbanizzazione resta una realtà ineludibile nel nostro contesto planetario. Al momento dell'uscita del mio libro, anche se le città erano già in crescita, la maggioranza della popolazione mondiale viveva ancora in campagna. Da alcuni anni tutto ciò è cambiato. Ora la maggioranza delle persone vive in città e questa maggioranza è in continua crescita. Anche se la secolarizzazione è una teoria un po' allo sbando oggi, l'urbanizzazione è un fatto della vita: un aspetto inevitabile che continuerà a svolgere un ruolo decisivo nel profilo spirituale del mondo, sebbene non come terreno di coltura della secolarizzazione. Le città saranno piuttosto lo sfondo di un emergente mondo multiculturale.

Secoli fa Aristotele si chiese che cosa fosse una città. Scartò l'idea che fossero le dimensioni fisiche o la popolazione a definire una «città». Il Peloponneso è grande, ma non è una città. Un esercito è composto da molti individui, ma nemmeno esso è una città. La risposta di Aristotele è interessante: «La città è un luogo dove gli estranei si incontrano». Personalmente concordo con l'opinione dell'uomo che per secoli gli studiosi hanno chiamato semplicemente «il filosofo». Ma se la sua descrizione dell'essenza di una città è corretta, allora la città non potrà mai essere né completamente secolare né completamente sacra. Dev'essere un posto in cui il sacro e il profano sgomitano e interagiscono. Non può essere monoculturale. Dev'essere un posto in cui anche la musica, la filosofia, la cultura, l'arte – e le religioni – si incontrano. Perché mai le filosofie secolari non dovrebbero partecipare a tale «incontro»? Non credo che esista ragione al mondo per cui non dovrebbero farlo, a patto che si comprendano come un soggetto tra i molti e non insistano per sedere a capotavola e zittire tutti gli altri.

La musica può fornirci un'ottima analogia. Siamo tutti felici di poter beneficiare delle varie correnti ritmiche e armoniche che sono confluite

nella musica americana e, più in generale, in quella mondiale. Il jazz, per esempio, non è né africano né americano: è afroamericano, è il prodotto della diaspora americana nel Nuovo Mondo. È venuto alla luce in una città – New Orleans – che all’epoca era una delle città meno monoculturali d’America. Da allora l’interazione con l’America Latina ci ha fatto conoscere la salsa, la bossa nova e il reggae. Che ne sarebbe stato della musica americana senza l’immigrazione ebraica, che ci ha regalato George Gershwin e Leonard Bernstein? Ai nostri giorni gli studenti di musica studiano e suonano strumenti sconosciuti in Occidente per secoli e costruiscono intervalli e temi che sarebbero sembrati discordanti alle orecchie di precedenti generazioni.

Nell’immaginarci il futuro della città religiosa/secolare, forse dovremmo accantonare il termine «tecnopoli», da me coniato nel libro per rimarcare il fatto che la città moderna è impensabile senza la tecnologia. È indubbio che tanto le vecchie quanto le nuove tecnologie svolgeranno un ruolo essenziale in futuro. La tecnologia, però, non è ciò che rende una città reale nel senso inteso da Aristotele. Con il senno di poi, il termine migliore potrebbe essere «cosmopoli», che evoca una *polis* pluralistica, un luogo «in cui gli estranei si incontrano» e che favorisce l’incontro. Tuttavia, date le correnti vorticosose della storia, una città del genere è per definizione una città a cui è impossibile approdare definitivamente. È sempre incompleta, un’opera *in fieri*.

Anche se il mio defunto collega Samuel Huntington non aveva poi tutti i torti a sostenere che nel cuore di ogni civiltà si nasconde una tradizione religiosa, la sua previsione di un inevitabile «scontro» di civiltà era sbagliata. La storia ci dimostra che quando le tradizioni religiose si incontrano, a volte effettivamente si scontrano, ma più spesso si adattano, cambiano e mutano. Nascono così gli ibridi e gli innesti. A dispetto delle dichiarazioni di alcuni *leaders* religiosi, una religione pura non esiste e non è mai esistita. Il giudaismo antico assorbì pezzi consistenti di religione cananea. Il cristianesimo assimilò parti dell’ebraismo e si appropriò di temi tipici dei culti mistici. Il buddhismo è in una certa misura un’estensione di quello che gli occidentali chiamarono «induismo», allorché scoprirono quella congerie di pratiche spirituali diffuse nel subcontinente indiano. Una larga porzione del Corano è composta dalle storie di profeti che compaiono anche nella scrittura ebraica. Questo lungo processo storico di mutazione e ibridazione sta accelerando ai nostri giorni. Quando buddhisti, musulmani e indù si spostano in Occidente e il cristianesimo si diffonde in tutto il globo, il mondo cambia e con esso cambiano anche queste fedi mondiali, che si incontrano e incontrano anche una

miscellanea di secolarismi. Siamo testimoni quotidiani di questo processo che sta cambiando il cristianesimo proprio sotto i nostri occhi. Mentre migra nel «mondo maggioritario», cambiano anche le sue teologie e le sue liturgie. Nascono così nuove immagini di Cristo: fratello maggiore in Africa, *avatar* in India e *bodaisatta* in Giappone. Pur preservando il nucleo del vangelo, il cristianesimo a Pechino e a Bangalore sarà diverso dal cristianesimo bavarese e bostoniano.

Abbiamo buoni motivi per sperare che nella cosmopoli del futuro saremo testimoni non di uno scontro, ma di una convergenza di civiltà. È verso questo obiettivo che dovrebbe tendere una nuova teologia del secolare/religioso. Non sarò io a realizzarla, ma faccio i miei migliori auguri e incoraggiamenti a tutti coloro che ci proveranno. Che possano raggiungere molti lettori. Che possano suscitare un po' di controversie. Che possano brillare in tempestività. E che possano vivere abbastanza a lungo per assistere al proprio cinquantesimo anniversario!